



Mito y religión en el de die Natali de Censorino

Autor(es): Hoces Sánchez, María del Carmen

Publicado por: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra; Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/31345>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-024-2_7

Accessed : 6-Feb-2018 08:23:20

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



***Homenaje a la Profesora
María Luisa Picklesimer***
(*In memoriam*)

M.a Nieves Muñoz Martín, José A. Sánchez Marín (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



MITO Y RELIGIÓN EN EL *DE DIE NATALI* DE CENSORINO¹.

MARÍA DEL CARMEN HOCES SÁNCHEZ
Universidad de Granada

0. Pensando qué contribución podría yo aportar a este merecido recuerdo de nuestra tristemente desaparecida compañera, la Dra. M^a Luisa Picklesimer Pardo, y hallándome dedicada a otras cuestiones, no me parecía suficiente homenaje a su memoria por mi parte el presentar un trabajo de un tema cualquiera y sí en cambio que debía acercarme a la que, podría decirse, era su pasión en los estudios clásicos: sin olvidar su debilidad por Tito Livio, que siempre procuró explicar a los alumnos de tercero de filología clásica, su labor investigadora (de la que sin duda bebió también su labor docente) estuvo siempre centrada en la mitología.

Hace años realicé una traducción de Censorino, junto con el Dr. Jesús Luque Moreno, que, por avatares del destino, aún no ha visto la luz. El librito en cuestión es una obra de contenido variopinto, centrada en cuestiones que atañen de más cerca o más lejos al día del nacimiento, incluyendo en ello todo lo anterior al nacimiento (origen del hombre, concepción, desarrollo del feto y maduración del mismo, tema en el que ocupa un lugar primordial un capítulo dedicado a la doctrina harmónica²) y al cómputo del tiempo (desde el tiempo universal al establecimiento del *saeculum* y su duración, el año grande, el año cíclico o natural, la división de este en meses, los nombres de los mismos, la división del día en horas, etc.), presentado todo ello en forma de genethliaco en honor de Quinto Cerelio, su protector, de ahí que en el tema científico se intercale en ocasiones la alabanza propia de las composiciones genethliacas.

La obra ha sido objeto de traducciones a distintas lenguas y de estudios sobre cuestiones como el género de la misma o temas concretos que se tratan en ella. Pero ningún trabajo, que yo sepa, trata las numerosas alusiones a cuestiones mitológicas en la obra, en el sentido amplio del término, en el que mitología se refiere al conjunto de las leyendas, entendiendo leyenda como todo relato de sucesos inciertos y no comprobables, sobre los que existe una tradición que los presenta como reales³. Y dado que los dioses, personajes principales de la mitología, son también protagonistas de la vida religiosa de Roma, he incluido en este trabajo las cuestiones religiosas de las que habla Censorino.

Un breve repaso de todas esas cuestiones será el tema de este humilde homenaje a la mitóloga del departamento, que abordo con todos los reparos de quien es consciente de que muy poco puede aportar en el campo de la mitología y de que es incluso un atrevimiento hacerlo como homenaje a quien tanto sabía de ello.

1. ¿Qué cuestiones de mitología menciona Censorino?

La gran variedad de temas que trata la obra justifica y propicia la aparición de numerosos temas, motivos y personajes mitológicos, de dioses, ritos y cultos, que son traídos a colación por Censorino en conexión con temas concretos y con distintas finalidades o funciones; lo mejor será ir glosándolos al hilo de la propia exposición de Censorino.

Ya en el capítulo primero Censorino habla de los dioses, en general: en estos primeros momentos de la obra en que Censorino presenta su librito y se dirige a su benefactor Cerelio, comienza un elogio de este, algo que no extraña en una obra que inicialmente parece un genetliaco, refiriéndose a la verdadera riqueza, la del alma, que se acerca a la eternidad de los dioses inmortales (I. 4), y, siguiendo el ejemplo de los antepasados, que tenían todo lo existente por regalo de los dioses y de todo (de las cosechas, las primicias; de los terrenos, templos y santuarios; de sí mismos, incluso, por ejemplo dejaban crecer su pelo) consagraban algo a los dioses, en agradecimiento por sus dádivas, él, confiesa, paga los beneficios concedidos por Cerelio con la pequeña libación que supone la obrita que ha compuesto (I. 8-11).

Una vez introducida la obra, pasa a hablar del Genio (2-3), divinidad que no podía faltar en un libro que trata *sobre el día del nacimiento*: refiere, en primer lugar, la costumbre de verter vino puro al Genio en lugar de sacrificarle una víctima, y en esto, como en tantas otras cuestiones, acude a la autoridad de Varrón (en su *Atico* esta vez) para explicar que el rito obedece a la idea e intención de abstenerse de la matanza, para que, en el día en que uno ha recibido la vida, no se le quite a otro. Y haciendo gala de su erudición, concluye el tema de la ofrenda al Genio citando un correlato griego, y es que en Delos, dice, en el altar de Apolo *Genitor*⁴, nadie mata una víctima; y añade algún detalle más de la ceremonia de ofrenda al Genio.

Preocupado, como es su estilo, por dejar todo bien aclarado, y en atención a lo que alguien podría plantear, Censorino explica quién es el Genio o por qué lo venera cada cual en su propio natalicio: el Genio es el dios bajo cuya tutela cada cual, según ha nacido, vive; explica también Censorino la etimología de Genio⁵, la identificación con otras divinidades, las fuentes que hablan sobre el Genio, como son los *indigitamenta*⁶ y el distinto culto de que es merecedor frente a otras divinidades que también intervienen en la vida de los hombres.

Pasa a continuación Censorino a hablar de las creencias sobre el origen del hombre, y en este contexto, tras exponer las diferentes teorías de los filósofos al respecto, entre las cuales algunas apuntan a la intervención divina, se refiere (4.5-6) a las fabulosas historias de los poetas, que sostienen que los hombres primeros o fueron formados del blando lodo de Prometeo o nacieron de las duras piedras de Deucalión y Pirra. Finalmente, existe también la creencia, prosigue Censorino, entre los que estudian la genealogía, de que, de ciertos

pueblos, existen unos primeros hombres engendrados de la tierra, como en Ática, Arcadia o Tesalia, y que se suelen llamar autóctonos; o de que, en Italia, Ninfas y Faunos indígenas dominaron ciertos bosques; o de que de la tierra surgieron hombres como Erictonio⁷, a partir del semen de Vulcano, o los “espartos”⁸, algunos de los cuales fundaron Tebas junto a Cadmo, o Tages, ya en territorio itálico, que enunció las fórmulas de la disciplina de la observación de las entrañas, escritas luego por los lucumones.

Tras exponer las teorías sobre el origen de la especie humana, donde no faltan las de tipo mítico, como acabamos de ver, la obra continúa con la concepción y la gestación, cuestiones en las que se detiene en el origen de la simiente, el desarrollo del embrión (formación, nutrición, diversidad de sexos, parecido de los hijos, nacimiento de gemelos), duración de la gestación (opiniones sobre la maduración del feto y sobre la duración del embarazo), y en el capítulo 8, dedicado al cálculo de los caldeos (principios generales del sistema, el zodíaco, doctrina de las perspectivas), volvemos a encontrar otra alusión a cuestiones mitológicas, esta vez en conexión con el zodíaco y el lugar de la concepción: a las *particulae* los griegos⁹ las denominaron *moirai*, porque a las diosas del destino las llaman Moiras, y esas partículas para nosotros son como los hados.

Quizá uno de los aspectos más llamativos, y valiosos, del *De die natali* sea el amplio excursus sobre la música que ocupa básicamente el capítulo 10. En la exposición de las opiniones de los pitagóricos respecto a los tipos de gestación (cap. 9), pasa a hablar sobre las leyes de la música (cap. 10) como había anunciado en el capítulo 7, necesarias para el excursus, y tras explicar la duración de los dos tipos de gestación (una de siete y otra de diez meses), se centra en las relaciones entre la música y el nacimiento, y es aquí donde aclara que la música “retiene mucho de la divinidad y para conseguir una conmoción en los ánimos es la que más vale”. Y argumenta que si la música no fuese grata a los dioses inmortales, no se habrían instituido los juegos escénicos para aplacar a los dioses, ni se emplearía un tañedor de tibia en todos los ritos suplicatorios ni en el triunfo en honor de Marte; ni estarían atribuidas a Apolo la cítara¹⁰, ni a las Musas las tibias y demás instrumentos de ese tipo¹¹; ni a los tañedores de tibia, por mediación de los cuales son aplacadas las divinidades¹², les estaría permitido organizar juegos públicos o tomar alimentos en el Capitolio¹³ o en los Quincuatros menores, según Censorino, en las idus de Junio,¹⁴ se les permitiría vagabundear por toda la ciudad disfrazados y borrachos.

El tema de la armonía del universo, del que se ocupa en el capítulo 13, y, dentro de él, el de los intervalos musicales que las distancias entre ellos constituyen, da entrada en el texto a una serie de nombres de dioses a los que se liga cada uno de los planetas : así, aparecen Mercurio (cuya estrella es *Stilbon*¹⁵),

Venus (cuya estrella es *Phosphoros*), Marte (cuya estrella es *Pyrois*), Júpiter (cuya estrella es *Phaeton*) y Saturno (cuya estrella es *Phaenon*).

El siguiente bloque temático de la obra (capítulos 14-15) se articula en torno a los períodos de la vida, los años climatéricos y la duración de la vida, con ejemplos de la longevidad de algunos hombres célebres. Aquí se sitúa la alabanza a Cerelio que era de esperar en una obra de tipo genetliaco, si es que esta lo es¹⁶.

En este punto, al tratar las edades del hombre, y tras exponer las opiniones de distintos autores al respecto, alude a los libros proféticos etruscos, que, según informa Varrón – dice Censorino – dan como edad razonable que cabe esperar como alcanzable para el hombre los 63 años, prorrogable a los 70 con ayuda de los dioses, edad después de la cual no debe pedirse ni esperarse de los dioses que se vea prolongada, y que, después de los ochenta y cuatro años, los hombres se alejan de su propia mente y para ellos no se hacen prodigios. Y más adelante, al plantear la cuestión de si el número decisivo, sobre el que se articula la vida humana, es el siete o, como propone Platón, el nueve, añade (14.13) que la opinión más generalizada es que estos dos números alternan, considerando que el siete atañe al cuerpo y está atribuido a Apolo, y que el nueve atañe al espíritu y está atribuido a las Musas.

En la segunda parte, dedicada de forma global a la cronología, el concepto de tiempo (*tempus* y *aevum*) y el cómputo del mismo llenan los capítulos 16-24: el capítulo 17, dedicado al siglo natural, el siglo romano y los juegos Seculares, el siglo civil y los siglos asignados a Roma, contiene una nueva alusión a la duración de la vida humana, en conexión con el siglo, esta vez. Así, en 17.3, afirma que los poetas han escrito muchas cosas increíbles, y, lo que es peor, también los historiadores griegos, aunque no era propio de ellos el apartarse de la verdad, y pone como ejemplo a Heródoto, en el que podemos leer que Argantonio, rey de los tartesios, llegó a tener 150 años, o a Éforo, según el cual los arcadios sostenían que algunos de sus reyes antiguos vivieron hasta los 300 años.

Este capítulo es uno de los más densos de la obra; en él se discute ampliamente sobre la duración de los siglos, aduciendo opiniones y testimonios variados, entre los que destaca, por lo que respecta al tema de estudio que me he propuesto, de nuevo el de Varrón, quien en el libro primero *De los orígenes de la escena* dejó así escrito: “como se producían muchos portentos, y el muro y la torre que hay entre la puerta Colina y la Esquilina habían sido alcanzados por un rayo y por eso los quindecenviros acudieron a los libros Sibilinos, trajeron por respuesta que se hicieran en honor del padre Dite y de Prosérpina los juegos tarentinos¹⁷ en el campo de Marte durante tres noches, y que se inmolaran tres víctimas negras¹⁸, y que los juegos se hicieran cada cien años”.

En conexión con la duración del siglo, llega al tema de cuántos siglos han sido asignados a Roma (17.15), y de nuevo cita a Varrón¹⁹, en el que ha leído que hubo en Roma un Vecio, célebre en cuestión de augurios, de grandes dotes, al que había oído él decir que el pueblo romano iba a llegar a los mil doscientos años.

Avanzando en la explicación de las distintas magnitudes temporales, llega al año grande²⁰ y a las distintas formas que los distintos pueblos han tenido de fijar la duración del mismo, intercalando algún mes con una periodicidad determinada para hacer cuadrar el año natural o cíclico con el civil, organizado por meses lunares: en Grecia fijando la *trieteris*, llamada así porque la intercalación se hacía cada tercer año²¹; por eso a los misterios²² que se hacen en honor de Líber en años alternos les dicen los poetas *trieterica*²³. Después, duplicaron este tiempo e hicieron la *tetraeteris*, año grande compuesto por cuatro años que pareció más ajustado ya que era conocido que un año del Sol consta de 365 días y en torno a la cuarta parte de un día, parte que en un cuatrienio completaba un día, por eso se celebra una competición tanto en la Hélade en honor de Júpiter Olímpico como en Roma en honor del Capitolino a la vuelta de cada quinto año²⁴.

Relatando los distintos años grandes, llega al tema de Egipto, donde por cierto el cuatrienio es en torno a un día menor que el cuatrienio natural y toma su inicio en el primer día del mes, al que llaman los egipcios Tot²⁵. También informa de que en Acaya se dice que los arcadios tuvieron primero un año trimestral, y que por ello son denominados *proselenoí*²⁶, no, como algunos²⁷ piensan, porque hayan nacido antes de que el astro de la Luna estuviese en el cielo, sino porque tuvieron año antes de que dicho año se constituyera en Grecia de acuerdo con el curso de la Luna. Hay quienes transmiten (20.6) que este año trimestral lo instituyó Horus²⁸, y que por ello a la primavera, al verano, al otoño y al invierno se les dice *horai* y al año *horos*, y a los anales griegos *horoi*, y a los que los escriben *horographi*.

Toda esta cuestión de la organización del año en meses lo lleva, no podía ser de otra forma, a hablar de la reforma del calendario romano: tras nombrar la variedad de calendarios según las naciones (20.4), se adhiere a la opinión de que el año romano, en un principio, fue de diez meses y que fue Numa²⁹ (aunque algunos señalen a Tarquinio) quien añadió dos meses, obteniendo así un año de 355 días.

Uno de estos reajustes del calendario consistió en añadir un mes intercalar de veintidós o veintitrés días en años alternos, de modo que el año civil se igualara al natural y la intercalación se hizo en el mes de febrero entre los Terminalia³⁰ y el Regifugio.

El capítulo 21 es muy interesante para el tema de este trabajo: en él Censorino, una vez más siguiendo a Varrón, anuncia que va a tratar el tiempo

que el Reatino llama *historikon*. Varrón, en efecto –continúa Censorino– transmite que hay tres tiempos: el primero desde el principio de los hombres hasta el primer cataclismo, que se llama “oculto”; el segundo, desde el primer cataclismo a la primera olimpiada, que recibe el nombre de “mítico”; el tercero desde la primera olimpiada hasta nosotros, al que se le dice “histórico”. En un intento de datar los límites de los dos últimos períodos acude a explicaciones mitológicas, mejor dicho, propone como fechas de inicio o final hechos que caen dentro de la mitología, o la leyenda, si se quiere: el primer cataclismo, al que llaman también “de Ógigo”, el reinado de Ínaco y la caída de Troya.

La explicación de los nombres de los meses (cap. 22) es sin duda un terreno propicio para la aparición de variadas cuestiones mitológicas, básicamente los dioses epónimos y los personajes que asignaron dichos nombres, pero también alusiones a algunas fiestas religiosas ubicadas en los distintos meses: (22.9) los nombres a los diez antiguos meses³¹ se los puso Rómulo, y a los dos primeros, marzo y abril, los nombró a partir de sus padres, Marte y Afrodita³², esto es, Venus, de donde se decían originarios sus mayores. Una vez más cita Censorino la opinión de Varrón, quien, en cambio, considerando que los romanos tomaron de los latinos los nombres de los meses, cree que los promotores de éstos fueron más antiguos que Roma, y así, que el mes de marzo recibió el nombre de Marte, pero no porque fuera el padre de Rómulo, sino porque la gente latina es belicosa; que abril no recibe su nombre a partir de Afrodita, sino a partir de “abrir”, porque entonces casi todo nace y la naturaleza abre los cerrojos del nacer; que mayo tomó el nombre no de los mayores, sino de Maya³³ porque en dicho mes tanto en Roma como antes en el Lacio se rinde culto a Maya; que junio toma su nombre de Juno más bien que de “los más jóvenes”, porque en ese mes, sobre todo, se rinden honores a Juno³⁴; (22.13-15) que después añadieron enero y febrero y que *ianuarius* tomó el nombre de Jano, a quien está atribuido y *februarius* de *februo*: *februum* es “algo que purifica y purga”, y *februamenta* “purgaciones”, igualmente *februare* es “purgar y hacer puro. *Februum*, sin embargo, no se le dice a lo mismo en todas partes; pues en cada rito se hace el *februum*, esto es, la purgación, de una manera. En este mes, por lo demás, en las Lupercales³⁵, cuando se purifica Roma, llevan sal caliente a la que llaman *februum*; por eso al día de las Lupercales se le llama *februatus* y a partir de él, al mes, *februarius*.

En este repaso por las cuestiones mitológicas y religiosas que aparecen en *De die natali*, al final ya de la obra nombra Censorino algunos de los templos de Roma junto a los que se piensa que fue colocado el primer reloj solar: hay quienes dicen que fue cerca del templo de Quirino³⁶; otros, que en el Capitolio (imagino que se refiere al templo de Júpiter en el Capitolio); algunos, que junto al templo de Diana en el Aventino.

2. ¿Qué opina Censorino de los mitos?

Como acabamos de ver, la información que Censorino ofrece sobre cuestiones mitológicas y religiosas es variada y abundante, pero el valor de la misma no es uniforme.

Junto a alusiones banales, sin relevancia ni interés mitológico, hay otras que sí lo tienen. Se puede decir que es una información más valiosa por lo que respecta a la religión que a la mitología, pues al menos en el caso de las alusiones religiosas sí que explica alguna cuestión de interés e informa sobre algunos cultos y ritos (como es el caso del Genio, cap. 2-3); no así en el caso de las alusiones mítico-legendarias, en las que por lo general se limita a citarlas como apoyo o breve explicación del tema tratado en ese momento. En general, pues, se puede decir que no aporta nada nuevo al respecto ni llega a explicar ningún mito. Así las cosas, lo que interesa es centrar la atención en su actitud ante las cuestiones religiosas y mitológicas que expone en su obra.

Haciendo un breve resumen de ellas, en cuanto a lo mítico-religioso Censorino nombra diversos dioses (Afrodita, Apolo, el Padre Dite, el Genio, Jano, Juno, Júpiter Capitolino y Olímpico, los Lares, Liber, Marte, Maya, Minerva, Orfeo, Prosérpina, Venus, Vulcano), ritos (*sacra publica* de Roma: *Lupercalia*, *Parilia*, *Quinquatrus minusculae*, *Terminalia*, *Regifugium*, el triunfo, las súplicas; y sobre todo juegos: *ludi capitolini*, *saeculares*, *scaenici* o *tarentini*), sacerdotes (pontífices, augures, harúspices, *tibicines* que intervienen en el culto), santuarios (*aedes Quirini*, *sedes Dianae in Aventino*, *Capitolium*) y obras especializadas de ciencia religiosa (*indigitamenta*, libros Sibilinos, *libri rituales* o *fatales* de los etruscos). Lo mítico-legendario hace presencia a través de alusiones a personajes como Argantonio, Deucalión, Erictonio, los Espartos, Evenor, los Faunos, Lino, las Musas, las Ninfas, Numa, Rómulo o Tages.

Este, precisamente, puede ser uno de los criterios de estudio de estos testimonios: lo mítico-religioso, por un lado, y, por otro, lo mítico-legendario; atendiendo, en cambio, al valor del testimonio, en una y otra clase, encontramos a su vez testimonios con y sin interés mitológico; y, al margen, teniendo en cuenta la actitud de Censorino ante aquello que narra, habría que distinguir entre cuestiones que Censorino asume con naturalidad y cuestiones hacia las que se muestra incrédulo o escéptico; por último, un testimonio de Censorino, quizá el más valioso, o al menos el más original, de todos, supone una propuesta cronológica para los hechos míticos, tanto en cuanto a la duración global del período dentro del cual se habrían desarrollado los hechos míticos, como en cuanto a una serie de subdivisiones marcadas por hechos míticos de gran relevancia; lo que queda fuera de ese período, tanto antes como después, no sería, pues, mítico.

La primera clasificación queda clara, creo, con la exposición del punto anterior, en que glosé los temas religiosos y míticos de que habla nuestro

autor. A veces Censorino alude a cuestiones religiosas simplemente como nota erudita en su argumentación, así por ejemplo cuando cita, en relación con los períodos de cuatro años establecidos en Grecia para conciliar el año civil con el natural, las fiestas místicas que los poetas llaman *trieterica*, o explica el año grande de Egipto, que comienza en el primer día del mes dedicado al dios Tot y el año trimestral egipcio como instituido por el dios Horus. En este mismo sentido se deben tomar las alusiones a algunas fiestas entre las que se intercaló algún mes en el proceso de adaptación del calendario; o la mención de los dioses que han dado nombre a los distintos meses del calendario romano, que aparecen en el texto como explicación de los mismos, es decir, sin que se haga sobre ello ninguna reflexión de tipo mítico o religioso; o a los templos junto a los cuales se colocó en algún momento un reloj de sol.

Ahora bien, todas las demás alusiones a cuestiones religiosas, más abundantes, sí que encierran algún valor, ya sea testimonial, ya sea porque Censorino hace alguna reflexión sobre ellas. Ya desde el principio, la obrita se presenta como una libación a los dioses, es decir, como cumplimiento de un deber religioso, que además entronca con la tradición romana más antigua. Censorino y su auditorio están muy apegados a esto, y en ello se incluye el aporte griego (con la mención de Júpiter Capitolino, ligado al Zeus Olímpico, Venus llamada Afrodita, juegos de Delfos) como también el aporte etrusco, un elemento de pleno derecho de la tradición romana.

Los dioses se interesan por los hombres e intervienen en sus vidas: así el Genio protege a quien custodia; rogar a los dioses es útil (para prolongar la vida al menos hasta los setenta años, como, según Varrón, testimonian los libros etruscos); las fuerzas celestes señalan su voluntad mediante prodigios a cada uno o a todos en colectividad (así los presagios que anuncian el fin de un siglo); los juegos escénicos se instituyeron para aplacar a los dioses. Todas estas son creencias muy tradicionales en Roma. Es decir, en cuanto a las ideas religiosas y el apego afectivo al culto tradicional, Censorino está en total acuerdo con sus contemporáneos paganos y los movimientos de pensamiento de su época. De esta manera, el *De die natali* constituye para nosotros un testimonio valioso sobre la religiosidad pagana del s. III d.C.

Pero la obra tiene indicios de una evolución del paganismo: la vuelta a lo antiguo depende de un propósito deliberado y de una voluntad de permanecer fiel a la herencia legada por los *maiores*; las creencias exhibidas son en general las del paganismo tradicional, pero combinadas con una voluntad de depuración y con una clara inclinación hacia el platonismo y más aún hacia la astrología, dos movimientos de un gran éxito hasta el final del Imperio; finalmente, la concepción del universo expresada es sobre todo la del pitagorismo que, también, está y estará muy en boga³⁷.

Pero Censorino no da por bueno todo lo que aporta la tradición greco-latina o latino-etrusca: no parece creer en la mitología, y descarta con desdén mitos como el de Deucalión y Pirra o el de Tages³⁸.

Claras son, en este sentido, las palabras con que casi se excusa, por así decir, de traer a colación dichas historias: por ejemplo, cuando, al tratar del origen del hombre, da paso a las diferentes opiniones de los filósofos al respecto, dice expresamente (4.6) omitiendo lo que las fabulosas historias de los poetas refieren de que los hombres primeros o fueron formados del blando lodo de Prometeo o nacieron de las duras piedras de Deucalión y Pirra, y que incluso algunos filósofos propagan en sus teorías opiniones no sé si más grotescas, pero ciertamente no menos increíbles; o que (4.11) la ruda credulidad de los antiguos aceptó sin dificultad que, en Italia, Ninfas y Faunos indígenas dominaron ciertos bosques; o, finalmente en este tema del origen primero del hombre, después de hablar de la creencia divulgada de hombres que nacen de la tierra, concluye que hasta tal grado de licencia ha avanzado la pasión poética que conciben ficciones apenas tolerables de oír³⁹.

En la explicación de la duración del siglo⁴⁰, que podía variar y estar señalado con distintos prodigios⁴¹, se expresa Censorino en los siguientes términos (17.3-4): “Los poetas, desde luego, han escrito muchas cosas increíbles, y no menos los historiadores griegos...”; ya me he referido al pasaje en el que habla de la legendaria longevidad de algunos personajes, como Argantonio⁴² o algunos reyes arcadios. Pero estas cosas, en cuanto que fabulosas, las paso por alto; ni siquiera la autoridad de historiadores griegos de la talla de Heródoto, que refiere la edad de Argantonio, impiden que Censorino se muestre crítico con las leyendas, pues como él mismo explica, los historiadores griegos se apartaron en esas cuestiones de la verdad y se acercaron así a la inverosimilitud de la poesía, lo cual no debía ser propio de ellos.

Más adelante, en cambio, en este mismo capítulo, cuando, todavía sobre de la duración de los siglos, llega a referirse a la institución de los juegos tarentinos y seculares, tratándose ahora de tema más religioso que mítico (los cambios de siglo están anunciados por prodigios divinos; los juegos seculares fueron instituidos para celebrar o conmemorar esos cambios de siglo, o los juegos tarentinos, una especie de antecedente de los juegos seculares, se celebraron en primer lugar como respuesta a los distintos prodigios observados), no se muestra nuestro autor, en cambio, tan crítico.

El capítulo 17, tan denso, da mucho juego para el tema mítico: así en el párrafo 15, tratando los siglos que están asignados a Roma⁴³, la actitud de Censorino no es tan abiertamente escéptica, pero el tono así lo sugiere: aunque, dice, no es el tema que lo ocupa, el haberlo leído en su principal fuente, Varrón, parece obligarlo al menos a referir que Vecio afirmaba, lo había oído Varrón decir, que si era tal como transmitían los historiadores acerca de los augurios de

Rómulo, el pueblo romano iba a llegar a los mil doscientos años. Aunque la duda parte del tal Vecio, es evidente que Censorino no ha querido dejar pasar la ocasión no solo de citar lo que cuenta Varrón acerca del personaje sino también de dejar patente el escepticismo con que esto debe ser tomado; y más que un escepticismo hacia los auspicios (y la ciencia augural en general, a la que, como parte de la tradición religiosa romana, ya he dicho que Censorino se siente cercano) creo que el escepticismo va más bien dirigido hacia el personaje de Rómulo y los prodigios que se le mostraron, por más que la leyenda fundacional hubiera sido absorbida y reelaborada desde hacía mucho tiempo por la historia⁴⁴.

En numerosas ocasiones, Censorino intenta interpretar en un sentido más racional los ritos o las creencias tradicionales: por ejemplo, al principio del libro afirmaba hacer como los antiguos, que ofrecían de todo una parte a los dioses más para serles gratos que porque pensaran que carecían de ello; o en 19.4 explica que a los arcadios se los llamaba *proselenoí*⁴⁵, no, como algunos piensan, porque hayan nacido antes de que el astro de la Luna estuviese en el cielo, sino porque tuvieron año antes de que dicho año se constituyera en Grecia de acuerdo con el curso de la Luna.

En la misma línea se encuentra su explicación (cap. 22), siguiendo de nuevo a Varrón, de alguno de los nombres de los meses: marzo fue así llamado a partir del dios Marte, pero no porque este fuera el padre de Rómulo sino porque los latinos son belicosos; es decir, se decanta más por la vertiente religiosa (Martedios de la guerra) y rechaza la legendaria (Marte-padre de Rómulo). Esta misma explicación de índole religiosa es la que adopta para los nombres de los meses de mayo, llamado así a partir de la diosa Maya, junio, a partir de la diosa Juno, *ianuarius*, que tomó el nombre de Jano, a quien está atribuido y *februarius* de *februo*, y aquí la explicación de tipo religioso es incluso más amplia, como ha quedado dicho más arriba. Aquí Censorino acepta sin cuestionarse la explicación mítico-religiosa para el nombre de los meses, pues ya en la Antigüedad había consenso en cuanto a la misma. En cambio, para el mes de abril rechaza la etimología procedente del nombre de la diosa Afrodita y propone la del verbo “abrir”, porque entonces casi todo nace y la naturaleza abre “los cerrojos del nacer”. Curiosamente, en este caso, en el que hay opción entre la explicación religiosa y la “racional”, por así decir, Censorino opta por la segunda⁴⁶.

Pero la explicación de tipo religioso se sigue imponiendo en otras cuestiones: en el capítulo 20 habla con cierta amplitud de la división del año en meses y del paso de los diez meses originarios del calendario romano (opinión que secunda Censorino frente a la de otros que pensaron que fue desde un inicio de doce meses), obra de Numa, según dice Fulvio, o, según Junio, obra de Tarquinio; en ese cambio, los días pasaron a ser 355, a pesar de que la Luna con sus 12 meses se veía que completaba 354 días, y el que sobrara un día, dice Censorino, o fue un accidente por descuido o, cosa que creo más, por

aquella creencia religiosa⁴⁷ en virtud de la cual el número impar se tenía por pleno y más fausto, y curiosamente, aunque no es extraño que Censorino cite sus fuentes, para la explicación legendaria (atribución a Numa o a Tarquinio de la reforma del calendario) cita fuentes concretas, como intentado justificar o excusar la mención de dichas cuestiones o para dejar claro que se apoya en alguna autoridad, mientras que para la explicación de tipo religioso se permite omitir el dato; en alguna ocasión, incluso, expresa su opinión sin acudir a autoridad alguna, como ocurre cuando habla de los *proselenoí*, proponiendo una explicación más racional (como ha quedado dicho más arriba) que la más simple y con más visos de leyenda que sugiere que eran así llamados por haber organizado su calendario en años antes de que la Luna estuviese en el cielo.

Pero quizá el pasaje, si no más interesante, sí, al menos, más original o peculiar de Censorino para el tema que me ocupa sea el que constituye el principio del capítulo 21, y que vale la pena reproducir íntegro⁴⁸:

‘Ahora, en cambio, voy a tratar ese intervalo de tiempo que Varrón llama “histórico”. Él, en efecto, transmite que las demarcaciones de los tiempos son tres: la primera desde el principio de los hombres hasta el primer cataclismo⁴⁹, que por ser desconocida se llama oculta; la segunda, desde el primer cataclismo a la primera olimpiada⁵⁰, que, porque en ella se relatan muchas cosas fabulosas, recibe el nombre de “mítica”; la tercera desde la primera olimpiada hasta nosotros, a la que se le dice “histórica”, porque las cosas en ella llevadas a cabo se hallan contenidas en las historias verídicas. (2) El primer tiempo, tanto si tuvo inicio como si siempre existió, no se puede aprehender de cuántos años es exactamente. El segundo no se sabe abiertamente desde luego, pero, sin embargo, se cree que es de alrededor de mil seiscientos años: a saber, desde el primer cataclismo, al que le dicen también “de Ógygo”⁵¹, hasta el reinado de Ínaco⁵² contaron alrededor de cuatrocientos años, de aquí a la caída de Troya⁵³ ochocientos años, de aquí a la primera olimpiada poco más de cuatrocientos; éstos solos, aunque los últimos del tiempo mítico, sin embargo, por ser los que más cerca están de la memoria de los escritores, algunos han querido delimitarlos con mayor precisión. (3) En efecto, Sosibio escribió que fueron 395; Eratóstenes, por su parte, cuatrocientos siete; Timeo, 417; Aretes, 514; y muchos más en diversos sentidos, cuyo disentimiento por sí mismo deja claro que es algo impreciso⁵⁴’.

La importancia del pasaje es grande. La fuente es una vez más Varrón; pero la fuente de Varrón es griega, desde luego, como se ve por los adjetivos⁵⁵ usados para denominar los distintos tiempos y por la periodización, basada en datos griegos (están ausentes sucesos romanos como la fundación de Roma o la llegada de Evandro o Eneas a tierras itálicas). Hay que destacar la profunda originalidad de esta tripartición en cuanto que no hay ningún testimonio anterior griego sobre una periodización de este tipo⁵⁶.

Los historiadores griegos no se remontan al diluvio y parece que hubieran tenido presente más una periodización bipartita que tripartita cuando

distinguen entre tiempo de los dioses y tiempo de los hombres, situando un momento de ruptura ya en la guerra de Troya, ya en el retorno de los Heraclidas.

En el mundo romano, excepción hecha de Censorino (Varrón), parece que para ciertos autores la separación más importante se deba colocar en la fundación de Roma, o en los sucesos inmediatamente anteriores y que la prepararon. De los sucesos anteriores no fueron tomados en consideración por los analistas republicanos más que los más o menos cercanos a la guerra de Troya, pero ningún representante latino de la tradición histórica se remontaba al diluvio, como hacen, en cambio, poetas como Ovidio o Juvenal. En cualquier caso, sus escritos conservados no presentan ninguna periodización explícita.

Tanto Rocca⁵⁷ como Poucet⁵⁸ llaman la atención sobre los criterios de periodización de Censorino: por una parte, la presencia o ausencia de informaciones (*ignorantia*); por otra, la naturaleza misma de las informaciones de las que podemos disponer, es decir, su carácter fabuloso o verdadero. Pero hablar de ignorancia sobre los orígenes del género humano parece demasiado simplificador; y, por otra parte, hacer intervenir lo *fabulosum* como criterio de distinción no es efectivo pues lo *fabulosum* también está presente en el período histórico.

Según acabo de decir, salvo Varrón-Censorino, ningún autor latino, de la tradición histórica, como tampoco griego, remonta al diluvio, y sus escritos conservados no dan periodización explícita alguna. En la conciencia de los antiguos no existía una línea fronteriza neta entre las fábulas y los hechos, o incluso lo que llamamos tiempo mítico y tiempo histórico. Los escritores antiguos parecen permanecer más bien indiferentes frente a todo lo que ha ocurrido antes de la documentación épica. Solo Varrón muestra una sensibilidad nueva. Cabe cuestionarse si los autores latinos de obras históricas conocían la distinción entre tiempo prehistórico, quizá identificable con el mítico, y tiempo histórico, como la conocemos nosotros; y si así fuese, dónde colocaban la separación.

En primer lugar, la frontera es relativamente borrosa y, sobre todo, no separa las *fabulae* de los *facta*. Lo fabuloso está igualmente presente de este lado de la frontera; de igual forma, el período del otro lado, para los antiguos, no está vacío de *facta*; para ellos incluye incontestablemente lo histórico, pero un elemento histórico con el que se mezclan muchos elementos *fabulosa*.

Censorino (Varrón), en cambio, sí parece establecer tajantemente una separación clara, para la que incluso propone una fecha de inicio, señalada por el diluvio de Ógigo, que puede ajustarse desde el tiempo en que vive Censorino, y una fecha final, la primera Olimpíada (un hecho “histórico” pues es el que da inicio al período así llamado) entre las cuales se establecen etapas o subdivisiones, marcadas por hechos como la destrucción de Troya.

¿Cuál ha sido, podemos preguntarnos, la actitud de los antiguos, y de Censorino en particular, respecto a estos *fabulosa*? La posición de los romanos no ha sido diferente de la de los griegos: en todo mito, en toda leyenda, hay, para los espíritus antiguos, un fondo de verdad. No se puede hablar de lo que no es. “Es imposible mentir radicalmente”. Los griegos y a su vez los romanos “jamás admitieron que la fabulación podía mentir completamente”. Nadie puede mentir desde el inicio o completamente. A partir de ahí, “en su fondo, los mitos son auténticas tradiciones históricas”⁵⁹.

Los criterios adoptados por los antiguos eran tales que nunca se vieron llevados a poner fundamentalmente en cuestión la historicidad general de sus relatos tradicionales. Así, creían no solamente en la historicidad de los reyes romanos, sino incluso en la de Evandro o Eneas, e incluso en la de Hércules. Lo que, por el contrario, rechazaban como no históricos eran los episodios como la filiación divina de los gemelos fundadores, o la ascensión de Rómulo, o los encuentros de Numa con Egeria. Eran cosas para ellos maravillosas que debían ser excluidas de la historia, así como todo lo que parecía cronológicamente inverosímil: las relaciones de Numa con Pitágoras, o el motivo de Eneas como abuelo de Rómulo y Remo⁶⁰.

La conquista de la noción de un pasado humano objetivo, medible en generaciones o en años, no ha abolido esa historia mitológica que los poetas habían organizado. La tendencia de la historiografía antigua fue, al contrario, reducir el pasado mítico al pasado de los hombres. Es como si, a medida que la mirada se desplazase hacia tiempos más lejanos, la memoria colectiva se difuminase y llegase un momento en que el pasado de los hombres se confundiera con el de los dioses y los héroes sin aparente solución de continuidad. Los tiempos heroicos son los que, a causa de su lejanía, no pueden ser conocidos más que a través de relatos y leyendas.

El problema, de todas formas, parece haber despertado poco interés entre los autores de historia, y la teoría del tiempo desconocido y del tiempo histórico nos ha dejado este solo texto de Varrón, del *De gente populi Romani*, conservado en Censorino⁶¹.

Lo realmente llamativo y original de esta tripartición no es, o no solo es, en mi opinión, la propuesta de unas fechas para los hechos míticos, sino el planteamiento de un tiempo aún más lejano y desconocido que el mítico, en el que Censorino sitúa el origen del hombre (hecho que da inicio al tiempo “oculto”) a diferencia de los escritores latinos, que, en líneas generales, lo colocan en un tiempo mítico.

El texto va a la raíz misma de la cuestión, pues replantea el concepto de hecho mítico cronológicamente, situándolo entre coordenadas bien precisas (en lenguaje actual diríamos que para Censorino es mítico todo hecho acaecido entre el 2400 a.C. y el 776 a.C.), pero es que además, sus palabras,

pensándolas detenidamente, nos hacen cuestionarnos si los hechos míticos lo son por su propia naturaleza (hechos extraordinarios, sobrenaturales, al margen de las leyes de la naturaleza...) o por la forma en que han llegado a nuestro conocimiento: la lejanía del tiempo mítico parece haber propiciado la proliferación de las fabulosas historias de los poetas, de opiniones grotescas e increíbles de algunos filósofos, todo ello favorecido por el grado de licencia que ha alcanzado la pasión poética y por la ruda credulidad de los antiguos. Todo parece apuntar a una tradición que se ha encargado de elaborar historias fabulosas, ¿quizá a partir de hechos que no lo fueron, o no tanto?

Finalmente, esta propuesta de una tercera (primera, cronológicamente) partición del tiempo tiene como consecuencia, a su vez, que el tiempo mítico quede más cercano al histórico y comparta con él ciertas características, como el hecho de que pueda ser computado en años, o el poder ser conocido, aunque sea por medio de fábulas y leyendas (a veces increíbles, según Censorino), y, paulatinamente, asimilado al histórico.

Pese a todo ello (el aparente acercamiento del tiempo mítico al histórico y el hecho de que los antiguos no establecieran ninguna diferencia de estatuto histórico entre las diferentes partes de sus relatos), Censorino parece contemplar las fábulas, leyendas o historias míticas, cuando están desligadas de su vertiente más religiosa, a través de un prisma de incredulidad.

Bibliografía citada

- Baudot, A. (1973), *Musiciens romains de l'Antiquité*. Paris.
- Beaujeu, J., (1975), "Grammaire, censure et calendrier: *quinto quoque anno*", *REL* 53 330-360.
- Doxey, D. M. (2003), "Tot" en D. B. Redford, ed., *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*, trad. esp. J. Rabasseda-Gascón, Barcelona, 2003 283-284.
- Ernout-Meillet, ed., (1994), *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Paris.
- Festugière, A. J. (1972), *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris.
- Freyburger, G. (1992), "Un païen du III^e siècle: Censorinus, auteur du *De die natali*", *REL* 70 215-227.
- (1999) "Censorinus", en D. Briquel y Ch. Guittard, ed., *La divination dans le monde étrusco-italique. 8, Des Sévères à Constantin: les écrivains du III^e siècle et l'"Etrusca disciplina"*. Tours 41-50.
- Grimal, P. (1979), *Diccionario de mitología griega y romana*. Trad. esp. F. Payarols, Barcelona.
- Guittard, Ch. (2002), "Les limites imparties a la vie des hommes et des cités à Rome et en Etrurie: les siècles", en Fco. Díez de Velasco Abellán, coord., *Milenio: miedo y religión*. Madrid 147-153; publicado on-line: <http://www.ull.es/congresos/conmirel/guittard1.html>.
- Hoces Sánchez, M^a C. (2009), "Censorino, *doctissimus artis rhetoricae*?" en T. Arcos Pereira- J. Fernández López- F. Moya del Baño, ed., *Pectora mulcet. Estudios de retórica y oratoria latinas*. 1, Logroño 321-334.
- Lehmann, Y. (1999), "Temps humain et temps cosmique chez Varron", *Les Études Classiques* 67: 211-228.
- Maltby, R. (1991), *A lexicon of ancient latin etymologies*. Leeds.
- Ogilvie, R. M. (1995), *Los romanos y sus dioses*, trad. esp. Madrid.
- Picklesimer Pardo, M^a L. (2006), " 'Y yo estoy sacrificando' (a propósito de Numa, I)", *Florentia Iliberritana* 17 225.258.
- Pighi, G. B., (1959), "Quarto quoque anno", *Convivium* 27 720-728.
- Pokorny, J. (1969), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern-München.
- Poucet, J. (1987), "Temps mythique et temps historique. Les origines et les premiers siècles de Rome", *Gerion* 5 69-85.
- Rocca, S. (1997), "*Nisi qua ratio vestigia monstrat*. Osservazioni sull'idea di tempo preistorico negli autori latini", *Maia* 49, 2 219-229.

- (2006), “L’origo animantium in Ovidio tra mito e letteratura”, *Silvae di Latina Didaxis* 7 n° 18 29-49; versión digital: http://www.ulisseweb.eu/pdf/perugia_convention_2006/Silvana_Rocca.pdf.
- Rocca-Serra, G. (1980), Censorinus, *Le jour natal*, trad. annotée, *Histoire des doctrines de l’Antiquité Classique* 5. Paris.
- Ruiz de Elvira, A. (1969), reseña de *Ovide, Tristes*, text. y trad. J. André, Paris, 1968, *Emerita* 37, 419-422.
- (1976), “Problemas del calendario romano”, *CFC* 11, 9-17.
- (1982), *Mitología clásica*. Madrid.
- Schilling, R. (1978), “Genius”, *Rivista di archeologia cristiana* 10, 52-83.
- (1979), “Genius et Ange”, en *Rites, cultes, dieux de Rome*. París, 415-444.
- Sordi, M. (2002), “I saecula degli etrusci e gli ostenta”, *Rivista storica italiana* 114 (3) 715-725.
- Van der Waerden, B.L. (1952), “Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr”, *Hermes* 80 129-155.
- Veyne, P. (1987), *¿Creyeron los griegos en sus mitos? : ensayo sobre la imaginación constituyente*. Barcelona.
- Wille, G. (1967), *Musica Romana*. Amsterdam.

¹ Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto “Métrica, música y gramática romanas: estudio del léxico y las doctrinas, ediciones, traducciones y comentarios” FFI2008-05611/FILO, financiado por la Dirección General de Investigación del M.E.C

² Así con h, como es del gusto del profesor Luque, que mantiene la escritura etimológica en el sustantivo armonía y el adjetivo armónico, -a, cuando se refieren a la antigua disciplina musical.

³ De estas cuestiones presenta una exposición breve pero muy clara y útil Ruiz de Elvira 1982 7 ss.

⁴ Bajo la denominación de *Genitor*, Apolo tenía consagrado en su isla natal un altar (*ara Apollinis genetivi*) que por no admitir ofrendas cruentas parece que fue de las preferencias de los pitagóricos: cf. Macrobio *Sat.* 1.17. 42; 3.6.2 ss.

⁵ Varrón, como es bien sabido, destacó por su insistencia en este tipo de explicaciones que, por otra parte, fueron en general muy del gusto del mundo antiguo. Puede consultarse a este respecto Maltby 1991 s. v. *Genius*. Sobre esta especie de divinización de la personalidad o entidad individual de cada uno, cf. Schilling 1978 y 1979.

⁶ Libros religiosos que contenían los nombres de los dioses y prescribían el modo de adorarlos y las fórmulas de invocación para dirigirse a ellos; cf. Ogilvie 1969 23 y 38.

⁷ En la mitología griega, Erictonio es hijo de Hefesto que, enamorado de Atenea, la persiguió y logró darle alcance, a pesar de ser cojo. La diosa se defendió y en el forcejeo, parte del semen del dios se le esparció por la pierna. Atenea se secó con lana, que arrojó al suelo. De la tierra así fecundada nació un niño al que la diosa recogió y llamó Erictonio, nombre cuyo primer elemento recuerda la “lana”, *erion*, y el segundo el “suelo”, *chthon*. Censorino identifica a Vulcano con Hefesto.

⁸ Los *spartoi*, “hombres sembrados”, son los que nacieron de los dientes del dragón muerto por Cadmo en el lugar de la futura Tebas, sembrados por el héroe por consejo de Atenea.

⁹ *Particula* se fijó como término técnico dentro del lenguaje de la astrología para designar cada uno de los 360 grados de la órbita del Zodiaco y, por tanto, cada uno de los 30 que le correspondían a cada signo: cf. Le Boeuffle 1987 s. v.

¹⁰ Como dios de la música, uno de los atributos más antiguos y más frecuentes de Apolo en representaciones literarias e iconográficas (cf. Wille 1967 515-520) es la cítara (de la que alguna tradición lo hace incluso creador), que alterna en igualdad con la lira (uno de los regalos que su padre le envió en su nacimiento).

¹¹ Las Musas son también las cantoras divinas. Son representadas ejecutando cantos acompañadas de instrumentos de viento, como las “tibias” o los *auloi*, o de instrumentos de cuerda (a los que se refiere aquí Censorino), como la cítara o la lira (cf. Wille 1967 520-524).

¹² En todos los tiempos los romanos utilizaron músicos en sus ceremonias religiosas. Se encuentran también músicos en los banquetes en honor a los dioses, como el *epulum Iovis*, ofrecido por los miembros del *collegium tibicinum* con ocasión de su fiesta anual, en la que interviene también la lira; cf. Wille 1967 27-29; 33-38 y Baudot 1973 36-46.

¹³ Si se refiere al *epulum Iovis*, Censorino parece considerarlo como una fiesta distinta, al menos no celebrada el mismo día que los *Quincuatos*, a diferencia de otros autores, como Livio 9.30.5 (según el cual el privilegio estaría reservado solo a los *tibicines* que intervienen en los sacrificios), o Valerio Máximo 2.5.4.

¹⁴ Se llamaban “*Quincuatos*” dos fiestas celebradas en honor de Minerva: la primera tenía lugar el 19 de marzo y duraba cinco días; la segunda, que duraba sólo un día, o tres según algunos autores, tenía lugar el 13 de junio y era propia de los *tibicines*, que recorrían la ciudad disfrazados. Debe su nombre bien a que se celebraba el quinto día después de las *Idus*, en el caso de la primera (cf. Varrón *Ling.* 6.14; Paulo Festo 255; Carisio pág. 102, 16 B., Barwick), bien a que concluía con la purificación de los instrumentos musicales que se utilizaban en los sacrificios, pues, según el citado testimonio de Carisio, los antiguos latinos decían “*quinquare*” por “*lustrare*”, ‘purificar’.

¹⁵ Para este nombre y los siguientes, préstamos todos del griego, cf. Le Boeuffle 1987 252 s.

vv. y para los distintos tipos de nomenclaturas que han recibido los planetas en la Antigüedad, cf. Le Boeuffle 1977 237-264. Como reacción a la gran confusión onomástica planetaria producida por la multiplicidad de tutelas divinas ejercidas sobre los cuerpos celestes, en época alejandrina, los astrónomos helénicos buscaron para los cinco planetas (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno) nombres que pudieran constituir una terminología duradera y científica, que atendieran al aspecto físico de los mismos. Como se puede comprobar por los nombres que actualmente reciben los planetas, acabó triunfando la terminología antigua o mitológica. Censorino ofrece aquí las dos series de nombres, tanto la mitológica como la científica.

¹⁶ Ya he dedicado un trabajo a esta cuestión: cf. Hoces Sánchez 2009.

¹⁷ Así llamados, más que por la ciudad de Tarento, por un lugar del Campo de Marte conocido por *Tarentum*, en donde un tal Valesio, según cuenta Valerio Máximo (2.4.5), habría encontrado curación para sus hijos afectados por una epidemia. Este altar de *Tarentum* tenía un papel particularmente importante en la celebración de los juegos seculares.

¹⁸ Por ir consagradas a dioses subterráneos, del mundo de las tinieblas: la propia Prosérpina es a veces (Horacio *Carm.* 2.13.21) calificada como *furva*, “negra”, “sombria”.

¹⁹ En el libro decimotercero de las *Antigüedades*, que pertenecía a la sección dedicada a la cronología (libros 14-19) y el pasaje aquí mencionado constituye el frg. 4 de Mirsch.

²⁰ Los “años grandes” son ciclos de años con los que los astrónomos trataban de conciliar con el Sol el habitual calendario lunar: cf., por ejemplo, van der Waerden 1952.

²¹ Parece haber en todo este pasaje de Censorino una confusión con el cómputo de los años; explican estas cuestiones Beaujeu 1975, Ruiz de Elvira 1969 y 1976, o Pighi 1959.

²² Cultos “mistericos”, es decir, de iniciados. El culto a Dionisos estaba desligado del organismo cívico y no representaba un elemento de orden y estabilidad. La religión oficial se oponía a tal culto, lo que dio lugar a dos resultados: por una parte, en Ática sobre todo, el culto a Dionisos se hace oficial y se humaniza (desemboca en el ditirambo, la tragedia, la comedia); por otra, los elementos de la ciudad que lo habían acogido preferentemente, es decir, aquéllos que menos favorecía la religión cívica (mujeres, pobres...) forman asociaciones culturales, los *thiasoi*, dentro de los cuales se desarrollan los misterios báquicos. Cf. Festugière 1972 13 ss.

²³ Por ejemplo, Virgilio *Aen.* 4.302; Ovidio *Met.* 6.587; Estacio *Theb.* 2.661.

²⁴ Es decir, cada cuatro años, según el cómputo exclusivo. Se refiere, obviamente, a los juegos Olímpicos; unos juegos Capitulinos fueron instituidos por Domiciano el año 86 d. C.

²⁵ Tot, como dios de la Luna, regulaba las estaciones y las fases lunares y contaba las estrellas (cf. Doxey 2003). A él estaba dedicado el primer mes del año egipcio. El primer día de dicho mes, y, por tanto, del año nuevo, coincidía con la salida matinal de Sirio, hecho que indicaba también la crecida del Nilo.

²⁶ “Prelunares”, o sea, “anteriores a la Luna”, denominación que ponía de relieve su especial antigüedad.

²⁷ Cf., por ejemplo, Ovidio *Fast.* 2.289 ss.

²⁸ El dios solar egipcio, equivalente al griego Apolo, del que algunos hacen derivar el nombre de las estaciones, del año e incluso de las horas (cf. Macrobio *Sat.* 1.21.13).

²⁹ Fulvio -a quien nombra Censorino como garante de esta opinión- de creencias pitagóricas, explicaba (cf. Rocca-Serra 1980 65-66) el año de 355 días por la superioridad del número impar, basándose en que Numa habría sido discípulo de Pitágoras. La cuestión sobre el número de meses del año romano primitivo dividía a los eruditos romanos, y también a los estudiosos actuales, aunque la atribución a Tarquinio está menos extendida que la atribución a Numa.

³⁰ Fiestas en honor del dios Término, el día 23 de febrero, que era originariamente el último mes del año, según atestiguan Varrón *Ling.* 6.13, Ovidio *Fast.* 2.49 ss.; 2.639 ss., Macrobio *Sat.* 1.13.15, etc. Los cinco días restantes de febrero se añadían al final del mes intercalado, de modo que a febrero seguía sucediéndolo marzo.

³¹ Los meses que contaba el año antes de que Numa, o Tarquinio, añadiera dos (enero y febrero).

³² La etimología propuesta por Censorino y otros muchos autores antiguos (cf. Maltby 1991 s. v. *aprilis*) parece que es acertada: cf. Ernout-Meillet, s. v. *aprilis*.

³³ Etimología correcta (cf. Ernout-Meillet s. v. *Maia*). La diosa latina Maya fue pronto

identificada con la homónima diosa griega de la maternidad, con la que Zeus había tenido a Hermes, identificado, a su vez, con el latino Mercurio.

³⁴ De nuevo Varrón da la etimología correcta (cf. Ernout-Meillet, *s. v. Iuno*); hay autores que lo hacen derivar de “*iunctus*” (Ovidio *Fast.* 6.6), de “Junio Bruto” (Macrobio *Sat.* 1.12.31) o de la diosa “*Iuventa*” (Agrocio, *Gramm.* 7.124.9); cf. Maltby 1991 *s. v. Iunius*. Así como cada hombre tenía su *Genius*, toda mujer tenía su *Iuno*.

³⁵ El 15 de febrero se celebraba una procesión en honor de Fauno Luperco. Los sacerdotes que la llevaban a cabo (llamados lupercos) daban la vuelta al Palatino desnudos, provistos de correas hechas con la piel de una cabra recién inmolada y con ellas golpeaban a las mujeres que encontraban para así volverlas fecundas.

³⁶ En el Quirinal, la colina que queda más al Norte, en territorio sabino (en efecto, los testimonios antiguos son casi unánimes en presentarlo como un dios de origen sabino). Uno de los dioses romanos más antiguos, dios de la guerra o, según la teoría de Dumézil, protector de los campesinos (cf. Grimal ⁶1979 *s. v. Quirino*). El principal mito relacionado con este dios es el de la asimilación de Rómulo a él (cf. Grimal ⁶1979 *s. v. Rómulo*). Según Plinio *Nat.* 7.213, Lucio Papirio Cursor dedicó el templo en calidad de cónsul e hizo colocar el primer reloj solar en 293 a. C.

³⁷ Cf. Freyburger 1992.

³⁸ Cf. Freyburger 1999.

³⁹ Como indica Rocca 2006, Censorino, plantea la cuestión del origen de la especie humana en términos de eternidad o principio. En la primera parte, especifica a qué filósofos se atribuye la opinión de que el género humano es eterno y que no tuvo un momento inicial (Pitágoras, Platón, Aristóteles) y después, cuando pasa a las opiniones de quienes han creído que algunos hombres primigenios fueron creados por voluntad divina o por causas naturales, Censorino no solo omite las *fabulae historiae*, como la relativa a Prometeo y Deucalión y Pirra, sino que expresa su escepticismo también sobre las doctrinas antropogónicas de los filósofos (de cuyas opiniones afirma *nescio an monstruosas, certe non minus incredibiles*) y sobre los relatos de los poetas. En la segunda creación del hombre (Deucalión y Pirra), el nacimiento de las razas humanas, consecuencia de la siembra de Cadmo de los dientes de la serpiente (Ov., *Met.* III 99-130), la aparición de guerreros *tellure creati* de una *terra gravida* por los dientes del dragón, Censorino interpretará esas semillas como debidas a la *licentiae poeticae libido*, apenas creíbles cuando ya se habían constituido los pueblos y habían sido fundadas las ciudades. Tal es también el nacimiento de Erictonio en Ática de la tierra fecundada del semen de Vulcano.

⁴⁰ Cf. Guittard 2002.

⁴¹ El texto es de especial interés para el conocimiento de la *Etrusca disciplina*; cf. Sordi 2002.

⁴² Rey del pueblo que habitaba, hace unos tres mil años, el suroeste de la Península Ibérica y que llegó a un grado de riqueza y desarrollo admirado por los autores griegos. En realidad Heródoto le atribuye ochenta años de reinado y ciento veinte años de vida; es Anacreonte (frg. 4 Gentili= 361 Page) el que habla de ciento cincuenta años. Con Heródoto coinciden Cicerón *Cato* 69; Valerio Máximo 8.13, ext. 4; y Plinio *Nat.* 7.154 y 156, que cita a Anacreonte, pero se inclina por la edad de ciento veinte años; cf. igualmente Ps. Luciano *Longaev.* 9-10. Todos los testimonios identifican el territorio de los tartesios con *Gades* (Cádiz).

⁴³ Las naciones, como los hombres, tienen un tiempo finito (cf. Lehmann 1999), que a veces es anunciado por parte de los dioses por distintos medios.

⁴⁴ Cf. Picklesimer Pardo 2006 227.

⁴⁵ “Prelunares”, o sea, “anteriores a la Luna”, denominación que ponía de relieve su especial antigüedad.

⁴⁶ La etimología propuesta por Censorino y otros muchos autores antiguos (cf. Maltby 1991 *s. v. aprilis*) parece que es acertada; cf. Ernout-Meillet, *s. v. aprilis*.

⁴⁷ La de la aritmética pitagórica.

⁴⁸ Trad. Luque-Hoces, en prensa.

⁴⁹ El cataclismo, o diluvio, es el período más crudo del invierno del año al que Aristóteles llama “máximo”. Este primer diluvio fue, como dice en el párrafo siguiente, el de Ógygo.

⁵⁰ Año 776 a. C.

⁵¹ El mítico fundador y rey de Tebas, durante cuyo reinado se produjo un primer diluvio

que inundó toda Beocia. Calculando hacia atrás desde la primera olimpiada, puede situarse este primer diluvio hacia el 2400 a. C.

⁵² Hijo de Océano y de Tetis, mítico primer rey de Argos, unos mil doscientos años antes de la primera olimpiada, es decir, hacia el 2000 a. C. según los datos que da Censorino.

⁵³ Según Censorino, la caída de Troya habría acaecido unos cuatrocientos años antes de la primera olimpiada, es decir, hacia el 1200 a. C.

⁵⁴ No es impensable que en toda esta enumeración de autores Censorino se haga eco de las fuentes helenísticas que encontraba en Varrón.

⁵⁵ *adelon, mythikon, historikon.*

⁵⁶ Cf. Rocca 1997.

⁵⁷ Op. cit. en nota anterior.

⁵⁸ Poucet 1987.

⁵⁹ Cf. Veyne 1987 61 ss.

⁶⁰ Cf. Poucet 1987

⁶¹ Cf. Rocca 1997 222-223.